Jean Lauxerois

Walter F. Otto
&
le sens grec du divin



Walter F. Otto & le sens grec du divin

Jean Lauxerois

Walter F. Otto & le sens grec du divin

E&E
EDITIONS DU GRAND EST

ISBN : 978-2-916885-05-6
Photo : Catherine Imbert

Le prochain siècle appartient aux Titans ; les dieux perdront encore en prestige. Etant donné qu'ils reviendront comme ils l'ont toujours fait, le XXI[e] siècle, d'un point de vue cultuel, sera un maillon intermédiaire, un intérim. « Dieu se retire ».

Ernst JÜNGER

« Nous ne jalousons pas les dieux, nous ne les servons pas, ne les craignons pas, mais au péril de notre vie, nous attestons leur existence multiple, et nous nous émouvons d'être de leur élevage aventureux lorsque cesse leur souvenir. »

« Dieux aujourd'hui sans fonction, sans tribu, quel principe nous fait vos captifs ? Vous avez cessé de nous protéger et nous nous sommes approchés de vous, vous avez dépensé votre chaleur, et notre cœur bat dans votre retranchement, vous êtes devenus silencieux, nous vous entourons de paroles d'océan. »

Ces lignes sont de René Char, extraites, les premières, du recueil *Retour Amont*, publié en 1966 ; les secondes, datées de 1961, sont tirées de *Recherche de la base et du sommet.*

Un tel exergue n'a rien de décoratif. Ce que la parole poétique ose nous dire ici du divin nous soustrait à toutes les trivialités dont « on » nous abreuve à présent. Généralement, en effet, « on » s'engouffre à l'envi dans le sillage des vaticinations de Malraux, pour évoquer gravement un XXIe siècle prétendument « religieux », sans s'interroger jamais ni sur le sens ni sur les attendus de ce terme, en confondant tout à trac religion, foi, croyance, piété, sens du divin, et en mésinterprétant les résurgences actuelles de la violence monothéiste. La confusion contemporaine est donc à son comble, nourrie de ce que Rimbaud appelle si bien « la faiblesse de la cervelle ».

Le poète, lui, nous éclaire sur notre rapport avec le divin *aujourd'hui* en le situant comme expérience du *délaissement*. Pour le dire encore avec René Char, selon les mots du poème « Seuil » (*Le Poème pulvérisé*, 1945-1947), nous sommes désormais dans « la faille géante de l'abandon du divin ». Entendons le sens de cet abandon : ce n'est pas nous qui abandonnons le divin, mais bien lui qui nous abandonne. Que le divin puisse abandonner les hommes, et non l'inverse, voilà assurément qui pouvait parler à l'écoutant des tragédies de Sophocle, mais qui a largement de quoi surprendre l'homme contemporain. Et que, dans pareil abandon, un poète du XX[e] siècle puisse nommer *les* dieux, et même s'adresser à eux, voilà qui a de quoi dérouter plus encore. On sait, en effet, combien l'Occident, chrétien tout d'abord, rationaliste ensuite, dans une vision platement et naïvement progressiste de l'histoire, s'est employé à se convaincre que la multiplicité des dieux relevait nécessairement d'un stade antique, archaïque, voire primitif de l'humanité – stade qu'aurait bienheureusement permis de dépasser l'apparition des monothéismes. Or Char dit bien : « les dieux », ajoutant que, dans le retrait du « retranchement » qui est le leur, dans le délaissement où ils nous laissent, dans la déshérence où ils sont eux-mêmes (« Dieux aujourd'hui sans fonction ni tribu… »), *quelque chose* pourtant nous retient, les retient et nous relie à eux, sans qu'on puisse nommer le « principe » qui fait de nous leurs « captifs ».

Il ne s'agit pas là d'une libre fantaisie. Par-delà le nihilisme (le « Dieu est mort » de Nietzsche), par-delà la clôture de la métaphysique et de ce qu'elle engage comme onto-théologie (c'est là l'épreuve de la pensée de Heidegger), Char sait et dit poétiquement que le divin, plus que jamais, demeure et résiste : comme *question*. Que sa dimension n'est pas réductible aux versions ni aux interprétations qu'en ont données les monothéismes ; que l'*Un* du monothéisme n'a pas soldé une fois pour toute la force ni la

grandeur du multiple, ni même d'ailleurs le sens profond du rapport que le multiple entretient avec l'Un. Mieux : c'est sans doute à partir de la multiplicité qu'il est seulement possible d'entrevoir la question du divin dans sa singularité, ainsi que celle du sacré, qui la croise sans s'y réduire ni s'y superposer.

Tel a été aussi l'ample horizon sous lequel s'est construite et développée l'œuvre de Walter Friedrich Otto (1874-1958). Cette œuvre demeure sans doute confidentielle, mais la renommée universitaire de Otto, de son vivant déjà, était restée plutôt feutrée. Pour le philologue Karl Reinhardt, son collègue et ami, la solitude qui entourait l'œuvre de Otto tenait à sa grandeur même et à sa radicalité : c'est qu'elle rompait avec les a priori du rationalisme et du scientisme d'alors, pour ouvrir à une pensée neuve du monde grec, qui reste encore inaudible voire insupportable à beaucoup. Mais c'est aussi pourquoi cette œuvre a été tenue en haute estime, notamment par Ernst Jünger et par Martin Heidegger, lequel, deux ans après *Être et Temps*, a su trouver dans la lecture des *Dieux de la Grèce* (1929) les ressources d'un dialogue fécond pour sa propre pensée. De fait, la Grèce n'a jamais été en Allemagne la seule affaire des philologues, si grands qu'aient été leurs mérites : et c'est moins en élève de Usener et de Bücheler qu'en héritier de Hegel, de Schelling et de Nietzsche, et surtout dans la proximité de la poésie de Gœthe et de celle d'Hölderlin, que Walter F. Otto a su renouveler de fond en comble l'approche du monde grec et de ses dieux. Il a su saisir la singularité inouïe du sens grec du divin, et son approche a pu ainsi faire litière de toutes les vulgates, de toutes les vulgarités antiquaires, nous permettant, du même coup, de questionner à neuf le sens du divin *à présent*.

L'entreprise de Otto pourrait être située dans la ligne de cet aphorisme de Nietzsche, extrait de *La Volonté de Puissance* (n° 1042) :

« Démontrer en quoi la religion grecque était supérieure à la religion judéo-chrétienne. Celle-ci a triomphé parce que la religion grecque elle-même avait dégénéré (*entartet*) » – terme que Nietzsche corrige aussitôt pour le remplacer entre parenthèses par « s'était retirée (*zurückgegangen*) »

À cette enseigne, nous nous interrogerons d'abord sur le sens du mot « religion », en examinant *ce que* sont et *qui* sont les dieux grecs. Nous verrons alors comment saisir l'essence et l'unité de ces dieux dans ce que Otto nomme « manifestation » (*Offenbarung*) et « figure » (*Gestalt*), pour ouvrir enfin à la dimension du *monde* comme le lieu décisif de tout sacré possible[1].

*

[1] Une partie des textes de Walter F. Otto est accessible en français, notamment *Les dieux de la Grèce* (Payot), *L'esprit de la religion grecque ancienne* (Pocket) et *Dionysos, le mythe et le culte* (Gallimard). Trois œuvres importantes, auxquelles nous nous référerons abondamment ici, ne sont pas traduites : *Die Gestalt und das Sein* (« La figure et l'être »), Eugen Diederich Verlag, Düsseldorf, 1955, *Das Wort der Antike* (« La parole de l'Antiquité ») et *Mythos und Welt* (« Mythe et monde »), parues en 1962, Klett, Stuttgart.

Les dieux grecs relèvent-ils d'une religion ?

D'emblée, et constamment, la question la plus difficile qui se pose à Otto est celle de savoir comment nommer la « piété » (*Frommigkeit*) des Grecs. Il avoue lui-même qu'il lui est « bien difficile de lui trouver un nom », et c'est seulement, ajoute-t-il, parce qu'il faut bien la « différencier », qu'il choisit, faute de mieux, de lui donner le nom de « religiosité profane » (*profane Religiosität*)[2]. L'oxymore vient donc parer au *défaut* du mot, qui relève moins d'une lacune du lexique qu'il ne trahit une *défaillance* de la langue de la pensée. Abyssale défaillance à vrai dire, parce que là où la langue se dérobe, se situe l'abîme qui sépare la pensée occidentale d'elle-même, impuissante à nommer ce qui pourtant demeure l'un de ses fondements : l'entente grecque du divin.

Ce sont, en effet, le monde romain et la langue latine qui nous ont donné les mots de « religion », de « foi », de « croyance », de « confession », et la destinée historique de ces termes a fini par les accréditer comme des évidences. Or, comme le précise Otto dans un texte de 1951 où il compare Rome et la Grèce[3], la *religio* est au plus loin de l'expérience grecque. La *religio* romaine se caractérise essentiellement par trois aspects : le dieu romain est avant tout « volonté » (*numen*) et implique qu'on prenne garde à cette volonté (jusque dans l'attention superstitieuse portée aux signes) ; ce dieu se situe dans la sphère proprement romaine du *jus*, c'est-à-dire du droit : la religion est ainsi, selon le mot de Cicéron à propos de la « piété », « une *jus*tice envers les dieux » (à entendre au sens où il faut « se montrer juste » envers eux) ; enfin cette dominante juridique impose

[2] *Die Gestalt und das Sein*, p.176 (abrégé *GS* désormais)

[3] *Mythos und Welt*, p. 334 (abrégé *MW* désormais)

la séparation du droit privé et du droit public : le droit sacré devient dès lors partie du droit public, et la religion une affaire d'État.

Tout autre est la piété comprise au sens grec comme « religiosité profane » : car elle exclut, selon Otto, aussi bien la religion que la croyance. Les Grecs n'ayant pas de terme pour dire « religion[4] », il nous faut nous défaire de notre « idée traditionnelle » du religieux pour comprendre la piété qui est la leur[5], Otto précisant surtout que le mot de « croyance » n'a aucun sens pour les Grecs :

> « Il n'y a pas de croyance pour les Grecs. Qui utilise ce terme a bien peu compris le savoir grec du divin[6]. »

Il s'agit donc de nous déprendre de nos catégories héritées et de leurs présupposés, pour entrer dans une expérience radicalement différente. La chose est néanmoins si difficile que Otto lui-même tombe souvent dans le piège du lexique occidental. Il lui arrive, en effet, d'user du mot de « religion », comme lorsqu'à son ouvrage *Theophania* il donne comme sous-titre « L'esprit de la religion grecque ancienne ». Il utilise même à plusieurs reprises le verbe « croire » et le substantif « croyance », qu'il dénonce pourtant, pour nommer le rapport des Grecs à leurs dieux. On comprend évidemment la difficulté à laquelle Otto était confronté : il mène un combat contre les détracteurs historiques du paganisme grec, et son souci majeur est de faire apparaître que ce paganisme est en réalité une haute compréhension du divin et du sacré ; aussi ne réussit-il pas toujours à esquiver ou à contourner le lexique métaphysique de la croyance. Nous tenterons, nous, de l'éviter résolument et systématiquement, pour tenter de faire

---

4 *Das Wort der Antike*, p. 339 (abrégé *WA* désormais)

5 *GS*, p. 121.

6 *WA*, p. 339.

apparaître dans toute sa radicalité la manière dont Otto pense la religiosité profane de cette piété païenne.

Mais *que* sont et *qui* sont les dieux d'une telle piété ? Ces dieux sont d'abord et avant tout *métamorphose*. L'originalité de Walter F. Otto, en effet, est de penser le divin grec de manière « épochale » : le divin grec ne saurait être pensé sans les « époques » de ses métamorphoses.

Dans *Les Dieux de la Grèce*, Otto distingue deux époques du divin : celle des anciens dieux et celle des nouveaux dieux, qui leur succèdent. Qui sont les anciens dieux ? Comme les Titans, comme les Euménides, les anciens dieux sont définis et marqués par le terrestre du chtonien, par la mort, par le sang, par le nocturne, par l'élémentaire (notamment celui de l'animalité) et par le féminin : ce sont là les traits dominants des « puissances démoniques » qui gouvernent le monde et le cours des choses. À qui cèdent-ils la place ? Aux dieux homériques, appelés aussi dieux Olympiens, dont les caractéristiques sont, au contraire, le céleste, la vie, la lumière, le masculin, et qui dessinent un monde de la légèreté, où ils sont à la fois omniprésents et distants – ainsi Zeus, Apollon, Athéna, Hermès, Aphrodite…

Métamorphose des dieux : car les dieux Olympiens eux-mêmes naissent d'une conversion, d'une reconversion, d'une transfiguration, et peuvent ainsi changer de sens, puisque, selon Otto, les noms d'Apollon, Hermès, Artémis, par exemple, précèdent l'arrivée des Grecs en Méditerranée : Zeus, seul, est ce dieu au nom indo-européen qu'ils ont emmené avec eux, depuis le Nord. Et c'est Zeus qui surélève les divinités pré-grecques, sans que celles-ci perdent pour autant leur richesse d'origine. Les Muses, par exemple, filles du Ciel et de la Terre sous le régime des anciens dieux, deviennent « filles de Zeus » dans l'ordre nouveau. Mais un dieu aussi important qu'Apollon, initialement lié au feu et au soleil, laisse à son tour au second

plan ses premiers attributs pour devenir autre chez Homère. Il devient, entre tous, le dieu de la *proximité* de l'homme et du divin. Certes, il demeure le dieu du lointain en tant que dieu de l'apparaître et du disparaître (c'est le sens possible de la référence au soleil), mais c'est en un sens nouveau. Il devient le dieu de la *distance* en tant qu'elle cristallise et autorise la libre profondeur du regard de la connaissance : connaissance comme clairvoyance, comme clarté, comme rigueur, mais aussi comme lucidité et comme sens de la mesure, c'est-à-dire comme sens de la *limite* – c'est là ce que dit le « connais-toi toi-même » du temple de Delphes, repris par Socrate, qui signifie surtout « sache qui tu es » au sens de « connais ta limite ».

Cette connaissance apollinienne de la limite est dès lors celle qui institue les règles, qui pose les normes et les fondements des choses. Apollon devient le dieu fondateur des cités, il est le dieu de l'éducation, le dieu qui reconduit le monde à son ordre : aussi est-il le dieu purificateur et guérisseur. Ce regard et ce sens de la limite se rassemblent dans le « toucher juste », tel qu'il caractérise le bon maniement de l'arc autant que le jeu de la lyre, les deux attributs d'Apollon. Il est le dieu de la forme trouvée, de la vérité et de la beauté exprimant le rythme musical du *kosmos* – compris comme le monde en son entier –, rassemblant, dans cette unité, le végétal (laurier), l'animal (le loup), l'humain et le feu du ciel. Et ce sont toutes les activités des hommes qui respirent dans la présence et l'inapparence d'Apollon comme figure de la *limite*.

Mais il y a métamorphose encore, pour une *troisième époque*. Dans un texte consacré à la tragédie grecque[7], Otto évoque ce qu'il nomme « le tournant spirituel du VIe siècle av. J.-C. » De quel tournant s'agit-il ?

---

[7] *WA*, p. 231.

D'un tournant qui ne concerne pas que la Grèce, puisqu'Otto fait référence à l'Extrême-Orient, à la naissance du Tao, à l'existence de Bouddha, pour situer l'émergence d'un autre questionnement et d'une autre expérience du divin. Entre l'homme, le monde et le dieu, le rapport change : le monde se retire, la figure de la limite devient problématique, les thèmes de la souffrance et de la faute originaire apparaissent, ainsi que la possibilité de la mysticité. Ce sont pour les Grecs, le moment de l'orphisme et celui de la pensée d'Empédocle, mais c'est surtout le surgissement de Dionysos comme dieu de la tragédie. Dans ce contexte nouveau où l'expérience du divin implique désormais la souffrance, voire le deuil du monde, dans ce contexte où la déité peut entrer dans la pure spiritualité, Otto persiste néanmoins à revendiquer Dionysos et la tragédie comme appartenant à la dimension proprement et authentiquement grecque. La tragédie est pour lui « la dernière grande parole grecque sur le divin » ; elle est même « le plus parlant témoignage qui nous assure du divin[8] », la plus grande manifestation de cette religiosité profane qui caractérise le rapport originaire des Grecs à leurs dieux.

Donc, même si Dionysos a partie liée avec de nouveaux modes de rapport au divin (tel l'orphisme ou le pythagorisme), il n'en reste pas moins qu'il répond à un approfondissement grandiose du sens initialement grec de ce divin, dans une autre proximité et pour une autre productivité créatrice. Dionysos tragique, Dionysos souffrant, aura permis aux Grecs un autre apprentissage de cette limite qui unit et sépare les hommes et les dieux. Ce dieu, donc, n'a plus rien d'Olympien. Homère le mentionne à peine, le nommant simplement « le dieu fou » (*mainomenos*). C'est cette folie de Dionysos qui va devenir le cœur de la tragédie : elle est l'expérience du déchirement dans la tension des contraires, mais d'un déchirement qui

---

8 *WA*, p. 201.

demeure rencontre. Au travers du « masque », il s'agit même de la rencontre comme telle, de la proximité jusqu'à l'effrayant. Dionysos est le dieu du monde comme proximité fulgurante, et l'homme peut être saisi par cette violence : à la fois extase, ivresse, et arrachement jusqu'à l'abîme du *chaos*. Dionysos interroge aussi l'homme quant à sa naissance : il est, dans son mythe même, la démesure du sein maternel, alternant entre sa mise en pièces et sa renaissance ; il renforce l'énigme du lien entre l'homme et l'animal, entre la singularité et l'espèce, entre le temporel et l'intemporel. C'est aussi un dieu purificateur de la sauvagerie qui réside en l'humain. Il désarticule et approfondit la lumineuse ordonnance du rapport olympien entre l'homme et le dieu. Telle est la raison pour laquelle ce qui advient avec Dionysos et avec la tragédie relève bien, selon Otto, d'un approfondissement majeur, d'une épreuve inédite de la rencontre de l'homme et du dieu, selon la proximité et l'abîme qui les relient. La poésie tragique est la mise en œuvre accomplie de l'extrême singularité de l'entente grecque du divin.

Précisons toutefois que, dans ces métamorphoses successives, les anciens dieux ne disparaissent pas purement et simplement. Bien au contraire, le monde des anciens dieux perdure, quoique en sous-œuvre et comme en arrière-plan, lors même que triomphent les Olympiens. C'est ainsi que s'expliquent trois phénomènes à la fois différents et corollaires : la permanence des mystères d'Éleusis (liés à la figure de Déméter et de la Terre-mère) ; l'apparition de Dionysos en tant qu'il est essentiellement lié au féminin ; enfin, dans la tragédie, où règnent Zeus, Apollon et Dionysos, la présence sauvegardée des Érynies – par exemple, dans la pièce d'Eschyle, *Les Euménides*. Cette question de la survivance des anciens dieux, elle-même affaire de métamorphose, est d'autant plus importante qu'avec le retrait du sens grec du divin ce sont les religions dites « à Mystères » (selon le lien qui s'établit entre Éleusis et l'orphisme) qui prendront tardivement et peu à peu

le premier rang, en se transformant elles-mêmes sous le signe de la *survie*, prélude à l'idée radicalement non-grecque d'un au-delà.

Pour autant – et tel est l'essentiel aux yeux de Walter F. Otto – le divin demeure le *Même*, au-delà de ses métamorphoses : le divin est un et multiple à la fois, et la religiosité profane est précisément la reconnaissance de cette *unité multiple*. C'est là une idée majeure sur laquelle se construit l'œuvre d'Otto. Ainsi, évoquant la manière dont les Grecs conçoivent mythiquement les dieux comme une famille réunie sous l'égide de Zeus, il écrit :

> « Penser ainsi les dieux comme en une famille est un trait vraiment unique dans l'histoire des religions. Elle relie le polythéisme, c'est-à-dire la pieuse reconnaissance de la multiplicité divine du monde et de l'existant, au monothéisme, c'est-à-dire au savoir de l'unité [9]. »

En un sens profondément grec, qui constituera même ultérieurement l'une des sources du questionnement philosophique, c'est précisément le rapport entre l'un et le multiple qui porte le sens du divin. *Un-Tout*, dit Héraclite. Le multiple ne prend sens que par rapport au foyer secret qui anime unitairement la diversité ; les figures multiples de l'être présupposent qu'en elles rayonne l'Un, qui tient ensemble les éléments dont le tout n'est pas seulement la somme. À rebours, dit Otto dans *Theophania* :

> « La *pluralité* des dieux (…) n'est point le contraire du *monothéisme*,
> mais peut-être bien sa forme spirituellement la plus riche[10]. »

---

[9] *WA*, p. 343.

[10] *L'esprit de la religion grecque ancienne*, p. 129.

Autrement dit, l'unité ne peut prendre sens qu'en se déployant, selon l'éventail de la richesse inépuisable de ce qui est. De là aussi, dans les généalogies, l'importance des pluriels, comme les Muses, les Moires, les Heures, les Nymphes. Il faut aller jusqu'à entendre que non seulement Zeus n'est rien sans Hermès, Apollon ou Athéna, mais encore que chacun des dieux peut se présenter à son tour sous différents visages : ainsi Apollon, nous l'avons vu, un et multiple à la fois.

Le divin est donc présence multiple. Mais comment cette présence advient-elle ? La singularité des dieux grecs, en effet, est qu'ils ne relèvent d'aucune Révélation, d'aucune apparition ni, donc, d'aucune mystique. Ils ne relèvent, non plus, d'aucun article de foi, d'aucun texte canonique ni d'aucun dogme. Ils n'appartiennent même à aucune mythologie fondatrice. Si textes il y a, ces textes sont exclusivement ceux des poètes, depuis Homère jusqu'à Euripide. C'est là d'emblée le signe que l'*œuvre* (*poiesis*) est essentielle pour donner figure et présence à la compréhension et à l'expérience grecque du divin. Ce qui œuvre ainsi à l'entrée en présence des dieux, c'est ce que les Grecs ont appelé le *mythos*, lequel, dit Otto, « présente avec profondeur [11] » cette forte unité du divin qui rayonne multiplement. Le divin est une présence qui se manifeste *à l'œuvre*.

[11] *ibid.*, p. 130.

Manifestation et figure

Pour saisir la manière dont le divin entre en présence, il est nécessaire de conjoindre les termes de « figure » et de « manifestation », qui occupent une place centrale dans la pensée de Walter F. Otto. Le terme de « manifestation » est ici décisif, et son enjeu n'est pas purement terminologique. Il doit être maintenu et affirmé contre d'autres termes apparemment proches, tels « apparition » ou « révélation ». Le mot de « manifestation » traduit l'allemand *Offenbarung*, que Otto emploie le plus souvent ; il use parfois du mot *Manifestierung*[12], d'un emploi beaucoup plus rare en allemand. Le mot *Offenbarung* est classique : il est déjà celui que Winckelmann employait devant la statue d'Apollon, pour dire la présence divine. Otto peut ainsi écrire, par exemple, que « les dieux sont, et sont manifestes. Les figures manifestent la profondeur divine[13] », ou encore « la manifestation du divin est la clef des tragédies d'Eschyle ».

Pourquoi choisir en français ce mot de « manifestation » ? D'étymologie opaque, de provenance théologique, et souvent utilisé comme synonyme de « phénomène », le mot apparaît tardivement dans la langue philosophique (au début du XIXe siècle). Goethe écrit par exemple : « Le vrai est semblable à Dieu : il n'apparaît (*erscheint*) pas immédiatement : nous devons le deviner à partir de ses manifestations (*Manifestationen*). » Cela dit, nulle différence n'est faite là entre révélation, apparition et manifestation. De manière moins équivoque, le sens théologique de« manifestation » porte l'idée que Dieu et la créature ne sont pas deux êtres absolument distants l'un de l'autre. Et philosophiquement, c'est-à-dire avec Hegel,

---

12 *GS.*, p. 22.

13 *WA*, p. 60.

la manifestation, différente de l'apparition, permet de distinguer deux choses en les unissant. Ainsi, la substance et ses attributs, dont Hegel peut écrire, dans la *Science de la logique* : « L'effectif est manifestation ; par son extériorité, il n'est pas entraîné dans la sphère du changement et n'est pas non plus paraître de soi en un autre, mais il se manifeste, c'est-à-dire qu'il est lui-même en son extériorité et n'est lui-même qu'en elle, en tant que mouvement se différenciant de soi et se déterminant. » Pour autant, Hegel s'en tient ici à caractériser la subjectivité, sans questionner davantage la phénoménalité même de cette manifestation.

Dans la « manifestation », l'important est d'entendre que la chose ne devient manifeste que parce qu'elle se retire : c'est donc le retrait même qui porterait la manifestation et son sens. Nous sommes ici au plus près du sens grec de l'*alètheia*, « l'ouverture de la vérité », comprise en son rapport originaire avec la *lèthè*, « l'oubli », « le retrait ». En ce sens, la manifestation est à comprendre comme une dynamique. Elle est une *energeia*, qui porte la chose à son accomplissement, sans que soit visible la force elle-même : ainsi vient à son éclosion la fleur qu'elle conduit à devenir ce qu'elle est. La puissance de la manifestation est d'accomplir en ouvrant quelque chose à sa limite et à son lieu.

Tel est bien, selon nous, le sens du mot *theophania*, qu'Otto utilise pour intituler son livre sur « L'esprit de la religion grecque ancienne ». Au pluriel, le terme de *theophania* se trouve chez Hérodote pour désigner la fête où les statues des dieux étaient exposées. Puis, dans la patristique, chez Grégoire de Nysse, le mot est utilisé pour dire « l'apparition » de Dieu à Moïse. Là, cependant, le monde n'est plus le même. Certes, c'est bien parce que les Grecs apportent la pensée de la *theophania* que Dieu peut « apparaître » (ce n'est pas le cas chez les juifs, en tout cas pas sur ce mode), mais on peut percevoir le virage qui se produit alors, car même si l'écho de

la manifestation grecque vibre encore dans la *theophania* patristique, celle-ci emprunte désormais une voie tout autre, celle de la Révélation, impliquant une transcendance.

Or l'aspect décisif de l'expérience grecque du divin, c'est qu'elle est la rencontre de ce qui est originairement manifeste. « Les dieux sont, et sont manifestes », écrit Otto[14]. Être veut donc dire « être manifeste ». Voilà qui ruine toute nécessité de la croyance, parce que la *theophania*, la manifestation, nous conduit au foyer secret de ce qui est présence. Cette dimension de présence, Otto, reprenant le mot de Gœthe, la qualifie d'« originaire » (*Ur*). Si le « phénomène originaire » (*Urphänomen*) est pour Goethe la beauté des lois organiques de la nature, il est, pour Otto, la « manifestation » en tant qu'elle est le cœur secret de l'intemporel qui constitue notre expérience du monde. La manifestation ouvre donc à une expérience de l'origine, c'est-à-dire à la rencontre du divin tel qu'il se manifeste dans la « figure » (*Gestalt*). La figure, c'est l'être en présence dans la plénitude de sa manifestation.

On peut entrer plus avant dans la signification de ce terme de *Gestalt*, grâce au grand ouvrage d'Otto qui l'introduit dans son titre : *Die Gestalt und das Sein*, « La figure et l'être ». C'est dans ce livre qu'Otto s'explique le mieux sur le sens de ce terme clef [15], que Winckelmann, lui encore, emploie pour dire la manière dont le divin se manifeste. La « figure », la *Gestalt*, ne signifie pas la figuration en image, mais la forme accomplie qui se déploie selon une nécessité interne. Les êtres de la nature, eux aussi, sont des « figures ». Mais les figures qui agissent sur nous en profondeur sont celles qui donnent l'être de quelque chose dans son unité, dans son accomplissement et dans sa plénitude : le beau, par exemple. La figure est essen-

---

14 *WA*, p. 339.

15 *GS*, p. 81.

tiellement *délimitante* – la délimitation étant à la fois, dit Otto, pouvoir d'exclusion et d'inclusion, d'ouverture et de clôture. La limite est donc un tout. Mieux : elle figure *le* tout. La figure a ainsi la capacité d'ouvrir et de manifester l'être en sa profondeur. Reposant en soi-même, elle possède la dynamique d'une force vivante et créatrice : elle a la capacité de transformer le monde autour de soi en éveillant les choses à leur être. Et l'être qui veut se déclore comme figure est proprement le divin, qu'Otto nomme « la figure de toutes les figures[16]. »

C'est là, au cœur de la religiosité profane, ce qui donne tout son sens au *mythos*. Précisons : au mythe entendu au sens *grec* du terme. Otto, en effet, aura eu le constant souci de faire entendre avant tout que le mythe parle grec ; il n'aura donc eu de cesse de lutter contre toutes les interprétations antérieures du mythe et de pourfendre tous les préjugés du rationalisme qui n'ont apporté, selon lui, que « confusion » (*Verwirrung*) sur la question. Le mythe ne saurait tout d'abord se réduire à ce qu'entend par là la « mythologie », car celle-ci n'est que le nom tardif des corpus de textes constitués de manière cultivée par le monde alexandrin, puis repris à la Renaissance comme source d'inspiration poétique et plastique. Mais si le mythe grec n'est pas de l'ordre du mythologique, il n'est pas réductible, non plus, à ce qu'en disent « les sciences des religions » : il n'est pas « un mode de pensée », et il ne correspond pas à ce qui serait une prétendue « image mythique du monde ».

Ce que les Grecs ont su nommer *mythos* est avant tout *parole*. Parallèlement au mot *logos*, signifiant la parole qui médite et recueille, *mythos* est la parole d'autorité qui dit ce qui est, et surtout ce qui est pour avoir

---

[16] *GS*, p. 86.

toujours été. Le mythe est donc parole de vérité, à condition d'entendre ici vérité comme l'expérience originaire de ce qui se manifeste. Le mythe – jusque dans la tragédie – est toujours l'expérience neuve, ou renouvelée, de l'*origine* : et en tant qu'expérience originaire, il est le moment d'une manifestation et d'une ouverture, à même le monde, sans qu'il soit possible de différencier le profane et le sacré. Ainsi tout mythe authentique a trait à la réalité du monde en son entier, ainsi qu'à l'être de l'homme en son entier. Mais sa force de manifestation tient à ce qu'il s'impose comme créateur : le mythe a une puissance incontournable, parce que la vérité *doit* se dire ; elle porte en elle la nécessité de prendre figure. Le mythe est dynamique : il appelle à donner forme dans et par l'œuvre.

Aussi bien, le mythe est-il irréductible. Otto le précise bien, dans *L'esprit de la religion grecque ancienne* :

> « Supprimer le mythe et vouloir le remplacer par une prétendue expérience pure du dieu, cela signifie renoncer à la proximité du dieu[17]. »

Mais la manière dont Otto pense le mythe le conduit, à l'encontre de bien des théories, à ne jamais dissocier mythe et culte, lesquels, dit-il, ont toujours besoin l'un de l'autre. La différence entre mythe et culte serait que le culte adviendrait plutôt comme geste, et le mythe plutôt comme parole au sens strict. Dans le culte, l'homme s'élève jusqu'au divin et agit en communauté avec lui, tandis que, dans le mythe, c'est le divin qui s'abaisse jusqu'à l'homme en s'incarnant dans une figure humaine, ou apparentée à l'homme. Ainsi le mythe *fait figure*, et englobe le culte, en son sens large, dans la mesure où la figure se manifeste déjà dans le corps dressé : *extasis*, prière,

---

17 *L'esprit de la religion grecque ancienne*, p. 104.

danse en un premier temps, elle se dessine ensuite, plus solidement, dans ce qui s'édifie comme lieu, comme temple, comme sculpture… ; enfin elle s'accomplit proprement dans la parole et dans la musique. Comme le dit le début de *L'Odyssée*, c'est le divin lui-même qui parle dans le poème, et cette parole dit le monde.

Au sens grec, le divin est donc toujours *à l'œuvre* : la parole, le chant, la musique, la sculpture sont capables de trouver la forme close dont l'unité ouvre aussi un monde – et il ne s'agit évidemment pas du tout d'une religion esthétique, comme le diront certains des Modernes. Dans l'expérience de la proximité concrète du divin et de l'humain, c'est la part divine de l'homme qui demande à s'accomplir, c'est-à-dire à créer, non à croire. La présence des dieux en figure s'accompagne dès lors de la métamorphose de l'homme : l'homme grec ne peut apparaître lui-même que dans la lumière du divin. Otto cite à cet égard cette phrase si juste de Gœthe :

> « Le sens et le désir des Grecs, c'est de faire de l'homme un dieu, non de faire du dieu un homme. Il s'agit là d'un théomorphisme, pas d'un anthropomorphisme ![18] »

Faire de l'homme un dieu ? Non, certes, que l'homme aille s'aveugler et commette l'erreur de se prendre pour un dieu : ce serait là démentir le sens de la limite qui constitue l'horizon proprement grec du rapport au divin. Sous l'empire de cette limite, l'homme se métamorphose, et s'accomplit dans la reconnaissance du dieu lui-même transfiguré. Sa piété s'inscrit alors sous le triple signe de la pudeur (*aïdôs*), de la grâce (*charis*) et de l'ouverture du regard : l'homme advient à lui-même, à la liberté, à l'intimité et à la possibilité de l'action significative. La limite devient ainsi « productive »,

---

[18] *WA*, p. 345.

selon l'adjectif qu'Otto emprunte à Gœthe et qu'il considère comme « décisif », dans un texte intitulé *Liberté* [19]; il entend cette « productivité » au sens de l'*energeia* d'Aristote, car ce que féconde et transfigure la rencontre du divin, c'est précisément la liberté de « l'esprit », qui s'ouvre à l'action et à l'imagination pour habiter poétiquement le monde, selon les mots de Hölderlin.

Le divin n'est donc l'enjeu d'aucune croyance ni d'aucune idéalité : il est *événement* – à l'exemple de ce qui advient dans une tragédie de Sophocle, où le terrible du démonique est aussi pour le héros tragique, qui perd de vue la limite, le moment où il rencontre le dieu.

Ce qui advient dans la figure – car « quelque chose advient », *es ereignet sich etwas* [20] –, c'est donc bien la *rencontre* entre mortels et immortels. « Mortel » traduit le grec *brotos*, ce terme que les Grecs, de Homère jusqu'à Sophocle, utilisent pour dire l'être-homme – et non le mot *anthropos*. Le mortel, c'est celui qui ne saurait se saisir qu'à la mesure du défaut, c'est-à-dire de ce qui le limite et le dé-limite en sa finitude, au miroir actif de ce que sont les dieux en tant qu'immortels. Mais cette pensée s'accompagne de la singularité fortement grecque selon laquelle les dieux eux-mêmes ont besoin des mortels, comme le précise Otto [21]. Nous pouvons penser ici au célèbre fragment 62 d'Héraclite :

Athanatoi thnètoi thnètoi athanatoi ton ékeinôn thanaton ton ekeinôn bion tethneôtes.

> « Immortels-mortels, mortels-immortels, vivant de la mort des uns, morts de la vie des autres. »

---

[19] *MW*, p. 299.

[20] *WA*, p. 39.

[21] *GS*, p. 8.

Les hommes et les dieux ne peuvent se dé-*finir* et ne peuvent vivre que de leur rapport mutuel, en croisant sur le jeu de la vie et de la mort : c'est au miroir de la mort des mortels que les immortels accèdent à leur immortalité, et c'est au miroir de l'immortalité des dieux que les mortels sont ce qu'ils sont. On notera ici la force étrange de la forme verbale utilisée par Héraclite, le participe parfait *tethneôtes*, difficile à traduire parce qu'elle impliquerait que la mort, en un sens, a déjà eu lieu. Il faudrait l'entendre au plus proche de ce que dit, chez Heidegger, le *Sein zum Tode*, « l'être-pour-la-mort » : la finitude et la mort sont déjà là, comme ce qui destine le *Dasein* en l'ouvrant à sa limite.

Dans la pensée grecque, mortels et immortels sont donc unis dans la séparation même, et séparés dans l'unité. La rencontre du divin déploie ce qui nous tient au plus près de lui, c'est-à-dire notre rapport à la mort et à l'éternité. La rencontre est ainsi une affaire de temporalité. C'est pourquoi Otto peut dire de la rencontre qu'elle est la puissance de l'instant, cet instant qu'il qualifie de décisif, parce que « dans l'instant décisif, l'homme et le dieu sont si proches que la différence entre les deux est abolie [22]. » Il y va là de la plénitude du présent, selon une fulguration qui est la rencontre à la fois de l'homme et du dieu, de la présence et de l'absence, de l'instant et de l'éternité. C'est « l'éclair » comme « cœur de l'éternel », selon le mot de Char. Car ce qui advient dans la rencontre, en figure, c'est le présent de l'éternel, ou, mieux peut-être, le présent de l'intemporel, voire, mieux encore, « le perpétuel et son bruit de source », selon le mot de Braque [23]. Voilà le sens de ce qu'Otto évoque à propos d'Achille :

---

22 *GS*, p. 19.

23 Georges Braque, *Le Jour et la nuit*, Gallimard, p. 30.

> « Dans l'instant décisif, l'homme et le dieu sont si proches que la différence entre eux deux est abolie. C'est là l'expérience que les anciens Grecs ont faite du divin, et que ne saurait dévaluer le dogmatisme d'aucun savoir prétendument supérieur[24]. »

Instant décisif, « moment significatif », dit aussi Otto[25], moment du surgissement du présent dans sa division même, partagé entre instant et éternité. Un tel présent est l'occasion de l'accomplissement de l'originaire, qui exige toujours d'être « présenté » de manière neuve, qui demande à être incorporé, à être accompli dans le faire, dans le dire, dans le figurer.

Le divin est donc l'affaire d'une expérience temporelle, parce que les trois éternités que sont le passé, le présent et le futur sont trois manifestations (*Manifestierungen*) du divin, et que chacun des dieux est en soi cette triplicité[26] : au passé (avoir-été), le dieu ancestral de l'origine ; au futur (à-venir), le dieu qui vient avec l'illimité devant lui ; au présent le dieu qui voit au-dessus du temps. Dans l'expérience du face-à-face de la rencontre, en sa triple ouverture, l'homme peut alors accéder à soi, à sa « libre individualité », selon la formule d'Otto. Le divin lui est nécessaire, dans cette dimension de la figure, mythique, mélodique, qui donne sa plénitude à ce que Baudelaire appellera « l'être poétique de l'homme ». La rencontre porte ainsi en elle, en tant qu'elle est reconnaissance de l'instant décisif, une ouverture et une lucidité, magnifique et tragique à la fois.

---

24 *WA*, p. 329.
25 *MW*, p. 17.
26 *GS*, p. 23.

Mais une telle rencontre, qui permet à la mort d'entrer en visibilité et à l'existence de prendre son visage, n'est possible que parce que la multiplicité des dieux nous offre la mesure du *monde* dans toute sa présence. Tel est en effet le trait déterminant du sens grec du divin que Walter F. Otto formule en ces termes :

> « D'autres religions ont pu honorer le règne des puissances auxquelles on pouvait croire ou non. Mais le sens des dieux Olympiens, c'est l'être du monde [27]. »

Ce n'est donc pas en faisant valoir *un* être ni aucun au-delà qu'on reconnaît la grandeur de la déité : seul la reconnaît qui est capable de trouver *dans le monde* les multiples figures du divin. Ainsi Otto peut-il dire d'Hermès qu'il est moins le représentant d'une puissance particulière qu'il n'est « le monde entier en un certain sens [28] ». Dans la rencontre de l'homme et du dieu, le monde s'ouvre et nous devient présent.

27 *GS*, p. 107.
28 *GS.*, p. 129.

Le divin, le monde

En quel sens le divin selon les Grecs peut-il être et dire le monde ? En quel sens relève-t-il d'une « pensée du monde[29] » ? Et en quel sens alors entendre le mot « monde », en ces temps où le monde est désormais celui du mondial « mondialisé » ?

Le monde, pour les Grecs, est *kosmos*. Platon le définit ainsi dans le *Gorgias* (508a) :

> « Les doctes, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amicalité, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent monde (*kosmos*) le tout des choses, et non désordre (*akosmia*) et dérèglement…. »

Le *kosmos* est ici un ordonnancement, qui relie et tient ensemble les dieux, les hommes, la terre et le ciel. Mais un tel ordonnancement serait plutôt ce que les Grecs, et notamment Pythagore, ont appelé *taxis* (qu'on retrouve en français dans le mot « taxinomie »). Et l'ordre de la *taxis* implique une idée de *mesure* qui n'est pas proprement celle du *kosmos* : ainsi, l'ordre de l'univers, qui se manifeste par exemple dans l'arithmétique, dans la musique et dans l'astronomie, ne répond pas à la profondeur du *kosmos*. Et d'ailleurs, ce n'est que lorsque le *kosmos* est pensé comme *taxis* qu'on peut opposer l'ordre au désordre, le *kosmos* à l'*akosmia*, comme le fait Platon. Le *kosmos*, lui, n'est ni ordre ni désordre. Il est ouverture, « l'ouverture mutuelle[30] » de l'homme et du dieu, dont la rencontre unitive permet à chacun de prendre figure, tout en donnant lieu au monde comme espacement. Le monde

---

[29] *GS.*, p. 108.

[30] *GS*, p. 169.

prend lui-même sens et tournure en tant que spatialité, à partir de cet instant qui ajointe les éléments. Le *kosmos* est l'ouverture harmonique et l'ajointement secret qui donne son unité inapparente à la diversité des phénomènes.

Cette ouverture porte la disposition des choses à leur suprême éclat : le monde est alors la beauté même. De fait, chez Homère, *kosmos* signifie aussi « parure », « bijou ». La parure, c'est bien, certes, ce qui brille dans son paraître, mais ce qui, surtout, met en valeur celui ou celle qui la porte, lequel rayonne alors davantage. Ce *kosmos* est moins celui de notre « cosmos » que ce qui vibre encore dans le mot « cosmétique », parce que le *kosmos* grec dit le monde en tant que beauté. C'est le monde dont le contraire serait étymologiquement « l'im-monde » – « monde » venant du latin *mundus*, qui signifie « pur », « sacré », et dont l'immonde est le négatif en tant qu'impur.

Le *kosmos* ainsi pensé, le monde ainsi pensé comme *kosmos*, se manifeste donc sous la figure de la beauté, de la grâce et de la réserve, auxquelles Otto consacre bien des pages. La grâce, c'est « *charis* » (que la langue française conserve dans le mot « charisme »). La grâce s'incarne pour les Grecs dans un pluriel : ce sont « les Grâces », Aglaé, Euphrosyne et Thalie. Très anciennes, nées de Zeus et d'Eurynomè, la fille d'Océan, les Grâces sont le visage rayonnant du monde. Elles sont l'éclat du beau, dans la danse, le chant, le jeu et le désir. L'une des Grâces est l'épouse d'Héphaïstos, le forgeron divin qui fait les bijoux. Elles sont les sœurs des Muses, qui chantent et disent le monde en son éclat. Elles sont au cœur de la beauté féminine comme de la floraison printanière de la nature. Sans *Charis*, dit Sappho, l'amour ne saurait advenir à sa possibilité. Et Pindare ajoute, dans la *Quatorzième Olympique* :

> « Sans les augustes Charites, les dieux eux-mêmes ne peuvent mener leurs rondes ni leurs festins. Bien plus : elles règnent sur toutes les actions d'éclat dans le ciel, auprès de celui qui porte l'arc d'or, Apollon Pythien ; et assises sur leur trône, elles sanctifient l'honneur éternel du Père Olympien. »

Les Grâces, soulignons-le, ne sont pas des personnifications, mais bien un phénomène originaire. La grâce signifie le *don*, dans la métamorphose commune et simultanée des dieux, de l'homme et du monde. Elle voisine avec *Aïdôs* – « la réserve », « la pudeur », « le retrait » –, cette déesse, dont Sophocle dit, dans *Œdipe à Colone*, qu'elle trône aux côtés de Zeus. Elle signifie la réserve de ce qui est pur et qui suscite ainsi le respect, tant dans la vie des hommes que dans l'ordre de la nature, où elle est proche des Nymphes. La grâce et la réserve dessinent la figure du sens de la limite, et ce qu'elles circonscrivent est l'éclat de ce qui est originairement pur.

Le *kosmos* est donc originaire. Il est le « phénomène originaire de l'origine [31]», il est la percée toujours renouvelée de « la merveille de l'origine ». Parce qu'il pré-existe à la somme de ces éléments. C'est là le sens du fragment 30 d'Héraclite :

> « Ce *kosmos* que je dis, en tant qu'il est le même pour tous, aucun des dieux pas plus qu'aucun des hommes ne l'a produit, mais toujours il était déjà, lui qui est et sera, feu sans cesse vivant, il s'allume et s'éteint en gardant la mesure. »

---

31 *GS.*, p. 17.

Comme ce fragment d'Héraclite le donne à penser, l'expérience originaire du divin, au cœur du monde, suppose que les dieux ne peuvent ni ne doivent être considérés comme le principe absolu : ils participent de l'Un-tout, et s'il est vrai que le divin est bien l'être même du monde, les dieux eux-mêmes sont alors soumis à ce que les Grecs appellent les décrets de la *phusis*, c'est-à-dire à la puissance d'*Anankè*, la déesse de la Nécessité, ainsi qu'à celle de *Moïra*, le lot destinal donné en partage, ou encore à celle de *Tuchè*, la circonstance imprévisible et aléatoire. Les dieux ne peuvent pas tout, et Nietzsche ajouterait, en une parole très grecque : « Même les dieux doivent mourir. » Car, comme Otto l'écrit dans *Les Dieux de la Grèce*, « la mort elle-même est le sens le plus haut du destin[32] ». Rien de plus originairement et continûment grec que cette dimension impérieuse qui prime le divin lui-même. Jean Beaufret :

> « En d'autres termes, il y a une plus haute énigme que le divin. C'est en ce sens que, dans *L'Iliade*, ce n'est pas Zeus, mais la balance qu'il tient en main, qui décide comment la victoire change d'hommes et à qui va échoir l'achèvement de la mort[33]. »

La *Moïra* décide. Homère dit ainsi dans *L'Odyssée* (c'est Athéna qui parle) que « même les dieux ne peuvent écarter la mort de l'homme qu'ils chérissent, quand la fatale Moïra l'en frappe[34]. » Les dieux savent juste quand et comment doit se manifester l'arrêt des destins ; et encore ne savent-ils même pas toujours quel destin leur est assigné, comme en témoigne *Prométhée enchaîné*. Eschyle fait dire à Prométhée, en réponse à la question que lui pose le chœur :

---

32 *Les Dieux de la Grèce*, p. 293.

33 *Dialogue avec Heidegger,* t.4, Éditions de minuit, 1985, p. 37.

34 *Odyssée*, III, 236.

« – Et qui donc gouverne la Nécessité (*Anankè*)?

– Les Trois Moires et les Érynies à l'implacable mémoire.

– Alors Zeus est plus faible qu'elles ?

– Oui, il ne saurait échapper à ce qui lui a été destiné… » (v. 515-518)

Or ce qui a été destiné à Zeus, Prométhée en garde le secret, et c'est ce qui lui vaut sa souffrance, mais lui donne aussi sa puissance et son pouvoir de résistance.

Si le mythe grec dit donc le divin comme le sens du monde, sans que le dieu en soit pour autant le centre, il faut ajouter que le tout n'est pas tout, la question se posant de savoir ce qui fonde l'unité du *kosmos* lui-même. Serait-ce le sacré ? Sans doute, mais à condition de préciser le sens de ce terme et de nuancer son emploi. Dans *Mythos und Welt*, en effet, Otto écrit que plus la rationalité refoule le mythe, plus le monde est dépossédé de sa dimension sacrée (*ent-heiligt*), et plus le savoir originaire du divin se retire dans l'intériorité[35]. C'est alors seulement qu'on peut séparer, occidentalement, le profane et le religieux, et c'est alors aussi, notamment déjà avec le monde romain, que le sacré en tant que *sacer* peut venir qualifier tout ce qui est « séparé » – tel est le sens initial du terme « sacré ». Le *sacer*, c'est l'être tabou, par exemple, l'être impur et intouchable qui peut désigner aussi bien le meurtrier que la victime. Rien de plus étranger aux Grecs que cette séparation, puisque le sacré, c'est précisément pour eux cette union, cette unité, cet unisson qui rayonne en un éclat à partir d'un foyer secret d'ouverture, qui ne se montre pas lui-même, et permet la manifestation en figure du divin et de l'humain.

[35] *MW*, p.273.

Cette unité du tout, qui rassemble les dieux et les hommes, la terre et le ciel, tient en son centre et en son foyer d'ouverture à un principe qui est lui-même plus originaire encore que le *kosmos* : ce principe, c'est celui que dit le terme de *chaos*. Le *chaos* grec n'est pas la confusion ; il est « l'abîme », « la faille », « la béance », cette béance initiale qui, chez Hésiode, donne lieu à l'engendrement du monde et à l'éclosion toujours renouvelée des choses. Mais cette béance n'est pas seulement initiale : elle demeure, originairement, *l'ouvert* qui continûment constitue le foyer du monde. Nous sommes ici au point crucial, que Walter F. Otto a sans doute moins approfondi que ne le fait, par exemple, la poésie de Hölderlin. Le *chaos*, dit Hölderlin, est *heilig* : il *est* le sacré. Parce qu'il ne se montre pas comme l'éclat du *kosmos*, dont il est pourtant le secret.

C'est précisément parce que ce sacré ne se montre pas comme tel qu'il précède le nom de dieu : le sacré précède la déité, qui précède elle-même la nomination du dieu ou d'un dieu. Heidegger peut ainsi écrire, dans la *Lettre sur l'Humanisme* :

> « Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser le sens de la déité. Ce n'est que dans la lumière propre à la déité que peut être pensé et dit ce qu'il revient au mot « Dieu » de nommer[36]. »

Et il ajoute ces lignes décisives :

> « Ne faut-il pas que nous comprenions d'abord avec soin et que nous puissions entendre tous ces mots si nous voulons être en mesure en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant qu'être existants, d'expérimenter une relation du dieu à l'homme ? »

---

36 Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, Aubier, p. 134.

Autrement dit : la question du sacré, l'énigme du sacré, prélude à la question du divin. C'est pourquoi, au XXe siècle, la pensée de Heidegger peut en appeler à deux définitions du monde. D'un côté, inspiré par la poésie de Hölderlin et sans doute aussi par la pensée d'Otto, Heidegger choisit de nommer *Geviert*, « uniquadrité », le monde compris comme la croisée et l'unité de la terre, du ciel, des dieux et des mortels – notamment dans le texte « La Chose », recueilli dans *Essais et conférences* ; de l'autre, il soulève la question de savoir où est le centre qui porte le tout du monde, et il en appelle à un retrait, à un secret du monde, qui l'incite à se tourner vers une pensée du *chaos* pour penser le sacré.

Comment, dès lors, penser le « chaos » aujourd'hui pour penser le sens du sacré ? Avec Heidegger, il faut le penser en rapport avec ce que Hölderlin a nommé « le défaut du dieu » (*Gottesfehl*). Heidegger écrit :

> « La disparition de tout salutaire maintient reclus l'espace même du sacré. La réclusion du sacré obscurcit la lumière de tout rapport possible à la Déité. Cet obscurcissement confirme et abrite en lui le défaut de dieu. Un tel défaut, dans l'ombre qu'il répand, laisse tout l'étant se dresser dans l'étrange. (…) L'étrangeté de l'étant comme tel met au jour le dépaysement de l'homme de l'histoire au milieu de l'étant dans sa totalité. Le lieu même où pouvoir habiter au milieu de l'étant comme tel paraît anéanti aussi longtemps que l'être se refuse en tant qu'ouverture d'un séjour[37]. »

---

[37] Heidegger, *Nietzsche,* II, Neske, p. 394.

Entendons bien ici le salutaire (*heilsam*) comme le sens originaire du sacré (*heilig*), pour souligner combien la question du divin aujourd'hui n'est pas d'abord celle du « religieux », dont le terme ne fait qu'ajouter à l'opacité régnante. La question du divin est bien la question du « mondial » ; elle est celle de la possibilité d'un séjour, d'un habiter, qui est autant celle du « lieu » que celle du « dieu ». Comme l'écrit Jean Beaufret, « le retrait du divin est le retrait de ce monde[38] ».

Mais c'est dire alors que le retrait du monde n'est pas seulement le retrait du monde comme *kosmos :* il est aussi, et tout autant, le retrait du *chaos* initial et de son sens. De fait, cette dimension du « chaos », telle qu'elle porte en elle celle du sacré, n'est pas sans opposer une résistance à la pensée, comme on le constate chez Heidegger lui-même, lequel se heurte plus d'une fois au problème du « chaos ». Dans son *Nietzsche*, notamment, après avoir pris soin de souligner la différence entre la signification courante et la signification originaire du terme, il renonce à poursuivre le questionnement, considérant que sa tâche du moment n'est pas de savoir « pourquoi l'expérience de fond qu'exprime ce terme ne parvint pas à devenir dominante et ne le pouvait pas…[39] ». Cette difficulté qu'oppose le « chaos » paraît recouper celle que rencontre la pensée de Heidegger devant le sens de Dionysos, comme en témoigne une longue parenthèse du *Nietzsche*, qui finit simplement par référer le lecteur à l'ouvrage de Walter F. Otto[40], ou encore cette note de *Essais et Conférences*, qui renvoie « l'abyssal » du Dionysos nietzschéen à un abîme beaucoup plus radical, qui serait à la fois « impensé »

---

[38] J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* t. 3, p. 91.

[39] Heidegger, *Nietzsche* I, Neske, 1961, p. 562-3.

[40] *ibid.*, p. 467.

et « fermé à la métaphysique[41] » : cet abîme est bien celui du *chaos* grec, dont Heidegger dit encore, dans *Besinnung*, qu'il est la clef de la pensée d'un négatif qui ne relèverait pas de la métaphysique[42]. Cette difficulté singulière, qui touche à ce que serait l'expérience originaire du *chaos* comme expérience du sacré et comme expérience du monde, trouve son corollaire dans la difficulté que « la nécessité » oppose à la pensée. Pourquoi, en effet, est-ce *Moïra* qui toujours vient nommer la dimension qui serait plus haute que le divin lui-même ? Otto et Heidegger privilégient Moïra. Ainsi, lorsque Heidegger, dans son *Nietzsche*, dresse la liste des noms que l'Occident a donnés à la « nécessité » (*Notwendigkeit*), Heidegger cite « *Moïra*, *fatum*, *Schicksal*, prédestination… », mais il ne mentionne pas *Anankè*[43]. Curieusement, même l'éblouissante *Lecture de Parménide* que Jean Beaufret donne dans son *Dialogue avec Heidegger* porte la marque d'un semblable « oubli ».
Jean Beaufret écrit en effet :

> « La deuxième remarque porte sur l'évocation de ce que nous avons traduit par destin et par Nécessité. Si la parole de Parménide est celle d'*alètheia*, le fond de l'*alètheia* elle-même, ou, si l'on veut, son autre nom, est *moïra*. L'*alètheia*, comme *moïra*, tient l'être dans les liens d'une nécessité qu'elle ne relâche nulle part[44]. »

Dans le souci qui l'anime ensuite de faire entendre la différence entre la *Moïra* grecque et le *fatum* latin, Jean Beaufret finit par superposer les deux figures que Parménide nomme pourtant distinctement et successivement

---

[41] Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1966, p.147.

[42] Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe, t. 66, Klostermann

[43] *Nietzsche* I, p. 354.

[44] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* t.1, Éditions de Minuit, 1973.

Anankè puis *Moïra*. Or c'est *Anankè*, qualifiée de « puissante » (*kratèrè*), dont Parménide dit que l'être, « elle le tient dans les liens d'une limite qui, de toutes parts, l'enclôt » : la nécessité de l'*Anankè* donne à la fois limite, tenue, forme et accomplissement. *Moïra*, au contraire, qui apparaît huit vers plus loin, et que Jean Beaufret, contrairement à ce qu'il dit lui-même, ne traduit pas par « Destin », mais fort heureusement et légitimement par « Partage », concerne le rapport qui unit « penser » (*noein*) et « ce en grâce de quoi il y a pensée » (*ouneken esti noèma*). Quant à la formule d'Anaximandre, « *kata to chréôn* » (« selon l'échéance »), qui serait la parole-source du *logos* de la nécessité en Occident, c'est encore à *Moïra* que Heidegger la réfère pour la penser, dans le texte intitulé « la Parole d'Anaximandre »…, tout en soulignant que « l'appréhension » de l'être qu'elle suppose « demeure tragique [45]». La difficulté présente qu'éprouve la pensée devant la question du *chaos* va donc de pair avec l'impossibilité où elle est de situer le phénomène de la nécessité comme *Anankè*. Et c'est là, au cœur du lien obscur entre *chaos* et *Anankè*, face au divin qui se dérobe, que résiderait le « tragique » de la pensée.

Et pourtant, ce mot même de « tragique », Heidegger le juge aujourd'hui impraticable : même s'il affirme que le tragique appartient à l'essence de l'être, il n'est plus possible, dit-il, de parler de « philosophie tragique [46] » ; le terme de « tragique » doit être abandonné, trop marqué qu'il est par l'histoire de la culture. Mais alors quel terme lui substituer ? Y a-t-il même une expérience qui répondrait à ce qu'il nomme ? Heidegger n'en dit pas davantage : le phénomène qu'il appelle, dans son *Nietzsche*, le « rester en retrait » (*Zurückbleiben*), ou encore, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*,

---

45 Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1968, p. 291.

46 *Besinnung*, p. 223.

le « se refuser » (*Verweigerung*), lui paraît demeurer « une radicale énigme » (*rätselvoll*). Cette énigme habite le cœur de l'Occident, de son histoire et de sa philosophie : elle est celle, toujours abyssale, du rapport qui unit l'*être* et le *rien*. Comment penser le rien ? Heidegger dessine cependant la tâche d'une pensée à venir, laquelle doit oser ce qu'il nomme « le pas en retrait ». La pensée doit se risquer à entrer résolument dans l'épreuve de ce qui se soustrait et de ce qui fait défaut : triple épreuve, à vrai dire, puisqu'elle est aussi bien celle de « *die leere Stelle der Unbestimmtheit der Götter* [47]» (de « la place vide de l'être indéterminé des dieux »), que celle de l'abîme impensé qu'elle suppose, et que celle de la « nécessité ». C'est, en effet, cette nécessité que Heidegger retrouve dans son livre *Besinnung*, dans lequel il s'interroge sur « l'abîme » du « sans fond » : il la nomme la « Not-*wendigkeit* », c'est-à-dire, étymologiquement, la tournure de ce qui nous fait « défaut » et qui nous met, nous les « nécessiteux » que nous sommes, dans l'urgence du « besoin » (en allemand : *die Not*). Dès lors, dans ce retrait du monde, l'énigme qui s'offre à la pensée est aussi bien celle du divin que celle de « la figure de l'être de l'homme », laquelle demeure « assurément voilée [48]. » La question du divin, qui est la question du monde, porte avec elle, aujourd'hui, celle du sens de l'homme.

C'est donc à partir de ce retrait et de l'endurance de ce retrait, qui participe du sens tragique de l'expérience du monde et du présent comme *séjour*, que nous pourrons peut-être approcher le sens – lui-même voilé – du divin qui nous hante. Mais c'est aussi à partir du rapport qui s'établit entre *l'ouvrir* de l'abîme et l'*œuvrer* du poème, c'est-à-dire à partir du sens poétique du monde, qu'il est possible de tenter de penser et de vivre le lien

---

47 *Besinnung,* Gesamtausgabe, t. 66, p. 249.

48 Heidegger, *Nietzsche II,* Neske, p. 291.

énigmatique encore, qui unit, jusque dans l'œuvre même de Heidegger, ce qu'il nomme, selon les textes, « Dieu », « un dieu », « le dieu, » « les dieux ». La poésie de René Char est l'une des œuvres qui, aujourd'hui, peuvent nous permettre de saisir poétiquement le chaos et « la faille géante » où résonne, en absence, le divin qui nous interroge. Cette poésie d'abîme donne site à la communauté des mortels à laquelle nous appartenons, invisiblement unis par la nécessité du défaut – défaut du dieu, défaut des dieux, que nous donne à entendre, in-finiment, le texte de notre exergue, extrait de *Recherche de la base et du sommet* :

> « *Dieux aujourd'hui sans fonction, sans tribu, quel principe nous fait vos captifs ? Vous avez cessé de nous protéger et nous nous sommes approchés de vous, vous avez dépensé votre chaleur, et notre cœur bat dans votre retranchement, vous êtes devenus silencieux, nous vous entourons de paroles d'océan.* »

Déjà paru aux Editions du Grand Est

Fabrice Midal
Chögyam Trungpa, une révolution bouddhiste
Editions du Grand Est 2007

François Fédier
Voix de l'ami
Editions du Grand Est 2007

Fabrice Midal
Au service du Sacré . Sauter à l'angle moderne
Paul Celan, Martin Heidegger, Barnett Newman
Editions du Grand Est 2007

Fabrice Midal
La Photographie
Editions du Grand Est 2007

Fabrice Midal
Jackson Pollock ou l'invention de l'Amérique
Editions du Grand Est 2008

Pierre Jacerme
Monde, déracinement, présence des Dieux
Editions du Grand Est 2009

Fabrice Midal
Pourquoi n'y a-t-il pas de chemin spirituel possible sans un maître ?
Le sceau de la tradition, l'inouï de la modernité
Editions du Grand Est 2009

Pour tout renseignement sur nos publications
www.editionsdugrandest.com



www.editionsdugrandest.com

Imprimé pour le compte des Editions du Grand Est
par l'imprimerie La manutention à Mayenne.
Dépôt légal : février 2009

Imprimé en France